

**ESPIRITUALIDAD VS RACIONALIDAD ECONÓMICA:
LOS DEPENDIENTES ECLESIASTICOS Y EL PERJUICIO
ECONÓMICO A LA IGLESIA DE DUMIO EN EL TESTAMENTO
DE RICIMIRO (656)***

Carles Buenacasa Pérez

*Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona*

El 1 de diciembre del 656, los obispos reunidos en el X concilio de Toledo (656) declararon nulo el testamento del recientemente fallecido Ricimiro, obispo-abad de Dumio¹, en el que se lesionaban gravemente los intereses

* Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, nº 2001SGR-00011, y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación BHA2001-3665, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Dirección web: <http://www.ub.es/grat/grat01.htm>.

¹ La situación del obispado-abadía de Dumio es excepcional en el contexto hispano. Sólo la sede de *Britonia* se le equipara: *Diuisio Theodomiri* XIII, 1; J. Orlandis Rovira, "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", in: Id., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona 1971, 95-122, 106-110 [publicación original en: *Anuario de Estudios Medievales* 1, 1964]; G. Bernier, *Les chrétientés bretonnes continentales depuis les origines jusqu'au IXème siècle*, Rennes 1982, 115-118. Sin embargo, no era una situación deseada por la Iglesia. Por eso, tras la desaparición de Wamba (672-680), se revocó la decisión por la que, bajo presión real, se había elevado a obispado al monasterio de *Aquae*: *Conc. Tolet.* XII (681) c. 4.

económicos de la Iglesia en aras de la caridad. Su última voluntad y la problemática que ésta generó constituye un buen ejemplo de cómo, a veces, el ejercicio de la espiritualidad cristiana —centrada en la actividad caritativa y en las tareas asistenciales— podía ocasionar la pauperización de los obispos. Por otro lado, este documento también resulta interesante para conocer la situación de los dependientes eclesiásticos, es decir, de la *familia ecclesiae*, en la *Hispania* del s. VII².

De no haber sido por su polémico testamento, Ricimiro³, sería uno más de los numerosos obispos de la época de los que tan sólo se conoce su nombre y las veces que estampó su firma en las actas de los concilios a los que asistió. Accedió al obispado-abadía de Dumio⁴ después del año 633 —fecha en la que Germán suscribe las decisiones del IV concilio de Toledo—, pero antes del

² A partir de la oposición establecida entre *domestici* y *familia ecclesiae* cabe deducir que, mediante *familia ecclesiae*, se aludiría a los dependientes que trabajaban las propiedades eclesiásticas: *Conc. Caesar.* III (691) c. 4. Este término aparece recurrentemente en la legislación conciliar visigoda, pero no en la sueva: *Conc. Hispal.* I (590) c. 1; *Conc. Hispal.* II (619) c. 8; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 67, 69, 70 y 74; *Conc. Tolet.* VI (638) c. 9 y 10; *Conc. Tolet.* IX (655) c. 11; *Conc. Tolet.* X (656) *Item aliud decretum*; *Conc. Emerit.* (666) c. 15, 17, 18 y 20; *Conc. Tolet.* XI (675) c. 6; *Conc. Brac.* III (675) c. 8; *Conc. Caesar.* III (691) c. 4; cf. *Lex Visigothorum* [= *LV*] IV, 5, 7 (675); y, además, por lo que parece, habría grados dentro de dicha *familia ecclesiae*: *Conc. Emerit.* (666) c. 17. Sobre esta designación: P. C. Díaz Martínez, “Propiedad y poder: la Iglesia lusitana en el siglo VII”, *Los últimos romanos en Lusitania*, in: *Cuadernos Emeritenses* 10, 1995, 49-72, 58-60. A un miembro de esta *familia ecclesiae* aludiría la mención de “*puer familiaris*” ofrecida por las *Vitae patrum Emeretensium* [= *VPE*]: *VPE* IV, 7.

³ En relación a Ricimiro, uide: L. A. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, 159-160; G. Kampers, *Personengeschichte Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979, 140.

⁴ Martín fundó un monasterio en Dumio que fue elevado a obispado en 556. Su iglesia fue consagrada en 558. Sobre este obispado-abadía: S. Fernández-Ardanaz, “La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della Penisola Iberica: aspetti sociali ad antropologici”, *XXXIX Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna 1992, 297-358, 315-316; J. Orlandis Rovira, *art. cit.*, 104-106 y 110-112; D. Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis* I, Roma 1994, 208-209 y 224. Sobre la descripción de los restos estructurales de la basilica: L. F. de Oliveira Fontes, “A igreja sueva de Dume (Braga)”, *IV Reunião de arqueologia cristã hispânica*, Lisboa, 28-30 setembro/1-2 outubro 1992, Barcelona 1995, 415-427. Vide n. 29.

646 –momento en que las actas del VII concilio de Toledo ya recogen su firma–. Puesto que en el VI concilio de Toledo (638) no hay representante dumiense, es posible que la sede estuviera vacante –por el fallecimiento reciente de Germán– y que la consagración episcopal de Ricimiro fuera muy poco tiempo posterior a la celebración del sínodo; sobre todo, teniendo en cuenta que a éste asistieron numerosos obispos galaicos⁵. Su gobierno habría durado, entonces, dieciocho años, aunque su estado de salud, quizás, ya sería delicado desde el 653, pues ello explicaría porqué, en el VIII concilio de Toledo, fue representado por su abad, Osdulgo⁶. Del hecho que no se le mencione entre los escasos signatarios del IX concilio de Toledo no se puede inferir nada concluyente, pues, la distribución geográfica de las sedes de los asistentes parece indicar que se trata, más bien, de una reunión con carácter provincial para representantes de la parte visigoda de la *Carthaginiensis*. Su fallecimiento habría tenido lugar algún tiempo antes del 1 de diciembre del 656, fecha de la reunión del X concilio de Toledo en la que se debatió su testamento y en la que Fructuoso ya es mencionado como su sucesor. Su muerte sería bastante reciente, puesto que todavía resultaba candente la problemática suscitada por su última voluntad; aunque habría pasado el tiempo suficiente para que el nuevo obispo hubiera tomado posesión, hubiera hecho inventario de las malversaciones del difunto y pudiera presentar un informe cabal de los efectos negativos de la aplicación estricta de las disposiciones de su predecesor.

El problema planteado por este documento radicaba en que se había llevado a cabo una *institutio haeredis*⁷ a favor de los necesitados –seguramente,

⁵ De la lista de signatarios del V concilio de Toledo (636) poco puede deducirse, pues no figura ningún obispo de la *Gallaecia*. A parte de dos obispos lusitanos, el resto de los asistentes proceden de sedes de la *Carthaginiensis* y de la *Tarraconensis*.

⁶ En este contexto, el cargo de abad resulta extraño, puesto que Dumio era un monasterio regido por un abad que ostentaba la dignidad episcopal. El hecho que Ricimiro tenga un abad significa que el obispo dumiense podía no monopolizar ambos cargos. Ello facilitaría, entonces, que el obispo de Braga pudiera serlo también de Dumio –a imitación de lo que ya hiciera Martín–, puesto que el verdadero administrador de la comunidad monástica sería el abad. Sobre los obispos de Dumio: L. A. García Moreno, *op. cit.*, 158-160.

⁷ Vide G. Vismara, “Appunti intorno alla «heredis institutio»”, *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento* III, Milano 1939, 301-363. La discusión del testamento de Ricimiro figura como un anexo a las

aquellos inscritos en la *matricula pauperum* dumiense— que les beneficiaba ampliamente, a costa, no obstante, de ocasionar un serio perjuicio económico al obispado. Lo más probable es que el obispo no tuviera otros herederos, pues, según se indica, la donación implicó la entrega de la totalidad de sus bienes propios. De esta manera, Ricimiro legaba su patrimonio personal a su Iglesia⁸, pero con la condición, jurídicamente válida, de distribuir entre los pobres, una vez al año, todas las rentas y el importe de los productos que de él se derivaran⁹. Este tipo de donaciones, aunque escasamente documentado, no resultaba una novedad para la época. Baste recordar aquí que la legislación imperial de mediados del siglo V no sólo permitía donar los bienes a los pobres¹⁰, sino que incluso reconocía la capacidad de dejar como herederos a los mártires¹¹, caso de la última voluntad de Justiniano de Valencia en favor del protector celeste de la comunidad, Vicente¹².

actas del X concilio de Toledo: *Conc. Tolet. X* (656) *Item aliud decretum*. La mejor edición es la de Gonzalo Martínez Díez: *La Colección Canónica Hispana V: Concilios hispanos (segunda parte)*, Madrid 1992, 544-549.

⁸ La legislación visigoda, al igual que la romana (*CTh.* V, 3, 1 [434]) permitía que la Iglesia heredara las propiedades de los clérigos, monjes o religiosas que no hubieran hecho testamento o que carecieran de parientes hasta el séptimo grado: *Cod. Eur.* CCCXXXV [= *LV* IV, 2, 12].

⁹ Sobre el testamento de Ricimiro, *uide*: P. Merêa, *Estudos de direito hispânico medieval*, Coimbra 1952, 50-53; G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico*, Comillas 1959, 129-132; E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, 302; L. A. García Moreno, *op. cit.*, 159-160; M. M. Pérez de Benavides, *El testamento visigótico. Una contribución al estudio del derecho romano vulgar*, Granada 1975, 139-140, 142 y 145-146; A. Barbero de Aguilera – M. Vigil Pascual, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona 1978, 66; T. González, “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”, *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid 1979, 401-747, 603; S. Castellanos García, “El testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidación episcopal en la Hispania tardoantigua”, *HAnt* 22, 1998, 427-437.

¹⁰ *Vide Nouell. Marc.* V, 1 (455); *CI.* I, 3, 24 (455). Sobre quiénes eran los pobres a los que atiende la caridad episcopal en época visigoda, *uide* P. C. Díaz Martínez, “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda”, *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz 1992, 159-177, 159-163.

¹¹ *Vide* los testimonios en: J. L. Murga, “El testamento en favor de Jesucristo y de los santos en el derecho romano postclásico y Justiniano”, *AHDE* 35, 1965, 357-419.

Además, el testamento de Ricimiro también contemplaba la donación o venta, en beneficio asimismo de los pobres, de todos los objetos del palacio episcopal –tanto los que ya había cuando tomó posesión de su cargo como los que había comprado o encargado a los artesanos de su iglesia–. A este respecto, el informe presentado en el concilio hace notar que, a lo largo de su gestión, ya se había malvendido buena parte de dichos bienes. Por último, también se establece la manumisión de algunos de los miembros de la *familia ecclesiae* dumiense y su dotación con más de quinientos *mancipia*, algunos de los cuales eran propiedad particular del obispo¹³. Teniendo en cuenta que por *mancipia*, cabe entender personas *sub patrocinio*¹⁴, ello significa que no sólo se regalaron las personas, sino también, las tierras que éstos trabajaban.

En principio, la decisión de Ricimiro se adecuaba, más o menos, a la norma canónica. Probablemente, este obispo se había amparado en el canon 49 del concilio de Agde (506), según el cual, los clérigos podían enajenar bienes eclesiásticos si, antes de la venta o donación, habían enriquecido a la Iglesia con un peculio equivalente al enajenado¹⁵. Por ello, en su opinión, sus

Sobre los testamentos que nombran como beneficiario, de manera total o parcial, a la Iglesia: J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Breviario de derecho germánico*, Madrid 1993, 77-79.

¹² *CIL* II², 14, 89, 1. 12. Vide E. A. Llobregat, “San Vicente mártir y Justiniano de Valencia”, *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel* II, Abadía de Silos 1977, 7-18.

¹³ Sobre la manumisión por testamento: vide nn. 72-73; cf. M. M. Pérez de Benavides, *op. cit.*, 56-57. La legislación civil también consentía la manumisión por testamento ya fuera por escrito u oralmente corroborada por el testimonio de tres o cinco personas autorizadas: *LV* V, 7, 1; cf.: V, 7, 2; V, 7, 9 (reducción a dos o tres testigos); *Form. Vis.* XXI.

¹⁴ Vincentius Oscens., *Testamentum*, ed. J. Fortacín Piedrafita, “La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 47-48, 1983, 7-70, 63, 1. 8 y 15. Los *mancipia* aparecen frecuentemente en las leyes contenidas en la *Lex Visigothorum* (III, 4, 11; V, 7, 1-2; XII, 3, 12). De hecho, en una de ellas se especifica la distinción entre *serui* y *mancipia*: *LV* V, 7, 2. Cf.: *Conc. Hispal.* I (590) c. 1-2; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 68; *Conc. Tolet.* X (656) *Item aliud decretum*; *Conc. Tolet.* XVI (693) c. 5; *Form. Vis.* XXI.

¹⁵ *Conc. Agath.* (506) c. 49; cf. *Conc. Tolet.* IV (633) c. 67 y 69. La liberación de los esclavos estaba minuciosamente regulada y restringida por casi una decena de cánones: *Conc. Agath.* (506) c. 49; *Conc. Hispal.* I (590) c. 1; *Conc. Tolet.* IV (633)

ventas y manumisiones habrían quedado ampliamente compensadas con la entrega de su patrimonio personal a la Iglesia. En lo que a la manumisión de los esclavos se refiere, este obispo se ciñó a lo permitido en la legislación constantiniana contenida en las leyes sobre la *manumissio in ecclesia*, un privilegio que permitía a los clérigos manumitir por medio de su última voluntad y que se hacía efectivo desde el mismo momento en que ésta se publicaba¹⁶. Además, Ricimiro también se habría acogido al canon 7 del concilio de Agde que le permitía liberar a algunos esclavos beneméritos sin necesidad de compensar nada por ello¹⁷. Ahora bien, en realidad, la Iglesia no había obtenido ningún beneficio de la donación, pues ésta había quedado jurídicamente ligada a los pobres en calidad de usufructuarios. Así, lo cierto era que la iglesia de Dumio había quedado seriamente perjudicada¹⁸.

A ello se añadiría el hecho de que, ya en vida, Ricimiro parece haber fusionado los dos patrimonios bajo su administración —el eclesiástico y el personal— y haberlos gestionado como si de uno sólo se tratara, una actitud bastante habitual y que constituía uno de los principales problemas de la Iglesia visigoda¹⁹. Por eso, los concilios no cesaron de reiterar que la distinción en-

c. 67-70; *Conc. Tolet. IX* (655) c. 11; *Conc. Tolet. X* (656) *Item aliud decretum*; *Conc. Emerit.* (666) c. 20; *Conc. Caesar.* (691) c. 4.

¹⁶ *Vide* n. 73.

¹⁷ *Conc. Agath.* (506) c. 7.

¹⁸ Las palabras de Gonzalo Martínez Díez exponen de manera sucinta y muy ajustada las implicaciones legales de esta *institutio haeredis*: «De esta operación testamentaria la Iglesia de Dumio había salido malparada. Designada propietaria titular del patrimonio de Ricimiro, no había en verdad ganado nada, puesto que el usufructo había sido adjudicado en su integridad a los pobres; en cambio, había visto mermado de su patrimonio real, al ser privada de sus bienes muebles, de los siervos manumitidos y de los bienes dotales y esclavos que habían sido otorgados a los libertos» (*El patrimonio...*, *op. cit.*, 130).

¹⁹ Y es que, como se denuncia en el I concilio de Sevilla (519), era bastante común que el obispo viviera de los bienes eclesiásticos y no de sus propiedades personales: *Conc. Hispal.* I (590) c. 2. Además, entre otros abusos, también se denuncia que los obispos empleen a las *familiae ecclesiae* en sus patrimonios privados, descuidando así las haciendas eclesiásticas, un perjuicio que debía ser compensado totalmente con los bienes personales del defraudador: *Conc. Brac.* III (675) c. 8. Con todo, también estaban muy interesados en sacar el máximo provecho a las tierras del obispado, por lo que, a veces, se producían situaciones muy irregulares: *Conc. Brac.* II (572) c. 2; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 47 y 51.

tre ambos debía ser lo suficientemente neta como para evitar complicaciones, sobre todo, en el momento del fallecimiento del obispo²⁰, pues, mientras se esperaba la consagración del sucesor, el momento resultaba propicio para que los familiares del difunto alienaran bienes eclesiásticos, especialmente, si éste no había hecho testamento²¹. Y no sólo en esa ocasión, pues, lo más normal era que, ya en vida del obispo, sus familiares dispusieran de ellos como si fueran propios²².

Como era de esperar, la reacción de la Iglesia ante la decisión de Ricimiro no podía ser más que rotunda. Por ello, los obispos gallegos, sin duda a instigación de Fructuoso, expusieron el caso a la consideración del sínodo toledano del 656²³. Es posible que el nuevo obispo tratara de ratificar un acuerdo previo tomado en una reunión provincial de la *Gallaecia* —el cual nos es desconocido²⁴— para el cual precisaba el respaldo de un concilio general avalado

²⁰ *Capit. Mart.* (572) c. 15.

²¹ El concilio de Valencia recomienda a los familiares que esperen a que se nombre un sucesor y, si se tarda mucho, que se acuda al metropolitano: *Conc. Vallet.* (549) c. 3. Casi un siglo más tarde este tipo de problemas aún debían ser bastante frecuentes, de ahí que se indique que ningún familiar se apropie de los bienes de un obispo moribundo sin conocimiento del metropolitano: *Conc. Tolet.* IX (655) c. 7.

²² *Capit. Mart.* (572) c. 16. Por el mismo motivo, no se permitía que nadie desviara a usos privados lo donado a la Iglesia: *Conc. Tolet.* IX (655) c. 1. Sobre los abusos de los obispos en este sentido, *vide*: G. Martínez Díez, “Cánones patrimoniales del Concilio de Toledo del 589”, *XIV Centenario del Concilio III de Toledo (589-1989)*, Toledo 1991, 565-579; M. T. de Juan, “La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias”, *Polis* 10, 1998, 167-180.

²³ La denuncia del obispo alienador ante un concilio ya se contemplaba en la legislación conciliar gallega de época sueva: *Capit. Mart.* (572) c. 14 y 16.

²⁴ Ello se infiere muy claramente del decreto que precede al de Ricimiro en las actas del X concilio de Toledo y que trata la deposición de Potamio de Braga, ocurrida hacia ya nueve meses, y el nombramiento, en su lugar, de Fructuoso de Dumio. En él se puntualiza que este arreglo ya había sido decidido en concilios anteriores cuyo número no se explicita, y que, a nuestro entender, habrían tenido un carácter provincial: *Conc. Tolet.* X (656) *Decret. Potam.* Debería tenerse en cuenta, en este sentido, que los *Capitula Martini* prescriben la celebración de dos concilios anuales para tratar todos los temas importantes: *Capit. Mart.* (572) c. 18. El hecho de que no se hayan conservado las actas no resulta extraño, pues, por ejemplo, en la *Tarraconensis* se tiene constancia de la reunión de concilios cuyas actas no se transmitieron posteriormente: J. Vilella Masana, “Els concilis eclesiàstics de la *Tarraconensis*”

por la autoridad real. Debe tenerse en cuenta que, si el total de esclavos entregados a los libertos era de quinientos, la revocación del testamento podía dar pie a que los beneficiados por Ricimiro movilizaran a dichos esclavos para defender sus intereses y, quizás, para desencadenar violentos enfrentamientos.

Para poder llegar a una decisión justa, a los obispos reunidos no sólo se les leyó el texto de Ricimiro, sino que, además, por medio del *uir inluster* Wamba, el rey Recesvinto (649-672) entregó al concilio el testamento de Martín de Dumio²⁵, del cual el rey y sus sucesores eran *commendatarii*²⁶, una situación que no resulta fácil explicar. Ciertamente, aunque el hecho de encomendarse al rey parezca inusual²⁷, debe tenerse en cuenta que, en realidad, solamente se conserva el texto de un único testamento episcopal de época visigoda, el de Vicente de Huesca –al cual, por cierto, falta la parte final, en la que se toman las medidas que permitían asegurar su cumplimiento–. Aunque se conocen otras disposiciones testamentarias de obispos, de ellas, prácticamente, sólo se tienen unos pocos detalles²⁸. Ahora bien, ¿Y si Dumio fuera una fundación real sobre la que el rey suevo se hubiera reservado un derecho de protección especificado en el testamento de Martín, el fundador del cenobio? A pesar de que este obispo se atribuya todo el mérito de la fundación del monasterio, diversos indicios, tales como su proximidad con res-

durant el segle V", *Hispania i Roma: d'August a Carlemany. Congrès d'homenatge al Dr. Pere de Palol*, in: *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 37, 1996-1997, 1041-1057 [consultable en internet: <http://www.ub.es/grat/grat21.htm>].

²⁵ A pesar de la importancia conferida a esta entrega, lo cierto es que, en este decreto, no se vuelve a mencionar ni este testamento ni las cláusulas que en él se contenían y que debían mostrar la imposibilidad de respetar la voluntad de Ricimiro.

²⁶ En relación a esta designación: M. M. Pérez de Benavides, *op. cit.*, 145-146.

²⁷ Lo más normal era que el obispo vecino se hiciera cargo de la diócesis a la muerte de su titular, como se prescribe en el concilio de Valencia del 546, utilizando, exactamente, la misma denominación de "*commendatarius*": *Conc. Vallet. (546) c. 4*.

²⁸ Además de los testamentos de Vicente y de Ricimiro, se sabe de las últimas voluntades de Pablo de Mérida (*VPE* IV, 4), de Justiniano de Valencia (*uide* n. 12) y de Mazona (*VPE* V, 13), también de Mérida. En lo que a Gaudencio de Écija se refiere, puesto que en ningún momento se menciona la existencia de un testamento, de la información contenida en las actas se infiere, más bien, que las irregularidades se cometieron a lo largo de su gobierno y no a través de unas hipotéticas disposiciones testamentarias.

pecto de la corte sueva en Braga²⁹, la designación de *familia regia*³⁰ que figura en algunos de los manuscritos para referirse a sus dependientes y la enorme cantidad de patrimonio que parece haber acumulado tras un siglo justo de existencia³¹ apuntaría a que se trataba de una fundación regia³².

El sínodo episcopal toledano del 656 se pronunció exponiendo tajantes objeciones, principalmente, en tres sentidos. En primer lugar, que se había quebrantado significativamente la dignidad de la Iglesia. En segundo lugar, que no se había ofrecido ninguna indemnización por los objetos malvendidos, ni por los libertos, ni por los *serui*, ni por los bienes entregados como

²⁹ A. Ferreiro, "The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia", *StudMon* 23, 1981, 11-26, 18. El monasterio de Dumio se ubicaba en los suburbios de Braga: P. C. Díaz Martínez, "El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara", *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, 403-423, 414.

³⁰ Los manuscritos más antiguos –A, B y D– mencionan la "*familia seruorum*" (edición del *Corpus Christianorum. Series Latina* CLXXV, Turnhout 1965, 417, l. 109), pero la variante de "*familia regia*" se encuentra en manuscritos también bastante antiguos –C, E, F, G y H–: *Liber fidei sanctae Bracarense ecclesiae* II, ed. A. de J. Da Costa, Braga 1965, n° 551. Cf., asimismo, P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisboa-Paris 1947, 22, 38 y 46, en donde se indica que el cambio de "*familia seruorum*" por "*familia regia*" se habría hecho en un tiempo en que ya se había perdido el recuerdo exacto de lo que había sido primitivamente la diócesis de Dumio.

³¹ Del hecho que Ricimiro entregue a quinientos de sus dependientes –aunque una parte de ellos provenga de su patrimonio personal– cabe inferir que las propiedades del monasterio dumiense eran enormes.

³² En opinión de Enrique Flórez, el monarca participó en la edificación del monasterio y habría tenido el patronato sobre él. Ello explicaría la posterior encomendación a la potestad real en el testamento de Martín: *España Sagrada* XVIII: *De las iglesias Britoniense y Dumiense*, Madrid 1789, 28. *Contra*: A. García Gallo, quien dice que sólo Martín construyó el monasterio y que la intervención del rey se fundaría en el deseo de asegurar el cumplimiento perpetuo de todos los testamentos otorgados en favor de las iglesias: "El testamento de S. Martín de Dumio", *AHDE* 26, 1956, 369-385, 376. Este investigador reduce el papel del rey al de custodio de la última voluntad de Martín, aun reconociendo que no se puede saber la figura jurídica que se adaptó a esta situación y señala que, en el Imperio romano, algunos particulares remitían al monarca su testamento para que éste lo confirmara (*testamentum principi oblatum*). En cambio, para Paulo Merêa, en el testamento se habría incluido un mandato *post mortem* consistente en que los reyes suevos se convirtieran en *executores* encargados del cumplimiento permanente de la voluntad del difunto y, en caso de que se levantara contestaciones, defender su última voluntad: *op. cit.*, 52.

dote. Y, en tercer lugar, que la generosidad de Ricimiro resultaba injustificada, puesto que los pobres de Dumio no tenían ninguna necesidad acuciante, mientras que la Iglesia se había quedado sin nada³³. Así, pues, para invalidar la donación de Ricimiro, en el fondo, la Iglesia gallega siguió, casi exclusivamente, la normativa contenida en los *Capitula Martini*: la denuncia del infractor ante un concilio, la recuperación de todo lo alienado de manera ilícita y el argumento de la falta de necesidad³⁴. Este dato resulta muy revelador sobre la vigencia de la legislación conciliar de época sueva en la *Gallaecia* durante el período de la dominación visigoda.

En consecuencia, la decisión final de los obispos se inclinó del lado de la racionalidad económica y el contenido del testamento se declaró nulo, aunque no de una manera total y absoluta, probablemente, para dejar margen, en la medida de lo posible, al espíritu caritativo que había guiado a Ricimiro a la hora de redactar su última voluntad. Según lo acordado, Fructuoso fue facultado para usar los bienes de Ricimiro y sus ingresos para subsanar los perjuicios causados a su Iglesia, especificando que, cuando éstos hubieran sido compensados, las rentas volverían a la destinación asistencial prevista originalmente. Con respecto a los libertos y a su dote, se decidió que, aunque las infracciones cometidas justificarían la anulación de las cartas de libertad, Fructuoso —como sucesor de Ricimiro y, por tanto, aquel que debía verificar el reintegro del exceso anti-canónico³⁵— debía estudiar cada caso concreto y decidir en consecuencia; nuevamente, los obispos parecen abrir un camino a la intervención de la caridad. Además, también la legislación civil respaldaba la actuación de Fructuoso, pues la *Lex Visigothorum* contenía una ley calificada de *antiqua* que sancionaba la anulación de las ventas realizadas fraudulentamente por un obispo sobre los bienes de la Iglesia si su sucesor reclamaba los bienes enajenados y devolvía el precio recibido³⁶.

³³ Así se establecía en los *Capitula Martini* en donde se disponía que la falta de necesidad era motivo suficiente para deponer al infractor y para reintegrar a las iglesias los bienes que habían sido vendidos fraudulentamente: *Capit. Mart.* (572) c. 14. El canon 38 de concilio de Toledo IV (633) es de otro tenor, pues tan sólo se indica que los sacerdotes den a los pobres lo necesario para vivir.

³⁴ Vide nn. 23, 33 y 36.

³⁵ *Conc. Tolet.* IV (633) c. 67; *Conc. Emerit.* (666) c. 21. Vide nn. 36 y 91-95.

³⁶ *LV V*, 1, 2. E igualmente, si un obispo o clérigo había vendido algo sin conocimiento de otros clérigos, la venta no era considerada legal porque no se adecuaba a lo establecido en los cánones: *LV XV*, 1, 3. El tema de la recuperación de todo lo ven-

Esta decisión se parece bastante a la tomada por la Iglesia con anterioridad en circunstancias similares. Sesenta y seis años antes, el I concilio de Sevilla (590) atendió la queja presentada por Pagasio, obispo de Écija, relativa a las alienaciones patrimoniales de su predecesor, Gaudencio. A lo largo de su episcopado³⁷, éste había manumitido bastantes esclavos eclesiásticos y regalado muchos otros a sus parientes. Y, de nuevo, la tensión entre espiritualidad cristiana y racionalidad económica se percibe en la resolución conciliar. Así, si, por un lado, se confirmó, en base a la caridad, la emancipación de cada liberto, por el otro, la racionalidad económica impuso que los libertos se mantuvieran, junto con su descendencia, bajo patrocinio eclesiástico³⁸ y que se devolvieran a la Iglesia los *serui* entregados a los parientes por los que no se había compensado del peculio personal de Gaudencio³⁹.

Estos documentos resultan asimismo interesantes en tanto que ejemplifican una de las principales tensiones que el cristianismo tuvo que afrontar casi desde sus inicios: la preocupación por la compatibilidad hecho de ser del cristiano con la posesión de riquezas⁴⁰. Y, más concretamente, el conflicto latente en el cristianismo tardoantiguo entre la teórica espiritualidad alentada en las enseñanzas cristianas —en las que priman conceptos como *misericor-*

dido de manera ilícita también fue sancionado en la legislación conciliar: *Capit. Mart.* (572) c. 14; *Conc. Hispal.* I (590) c. 2; *Conc. Emerit.* (666) c. 21.

³⁷ Vide n. 28.

³⁸ *Conc. Hispal.* I (590) c. 1.

³⁹ *Conc. Hispal.* I (590) c. 2.

⁴⁰ La actitud de los teólogos cristianos con respecto a la riqueza evolucionó desde un inicial rechazo hasta lo que podría denominarse una “aceptación con condiciones”. El primero en reflexionar sobre el tema fue Clemente de Alejandría, quien planteó que la riqueza debía ser un medio para hacer buenas obras y asegurarse la vida eterna: Clemens Alex., *Quis diu. salu.* I, 4; XI, 2-4; XIII, 3 y 6; XIV, 1; XVI, 3; XIX, 6; XXXII, 1; XXXIX, 1. Para Cipriano, todo rico debía convertirse en un “intendente de los pobres” y mostrarse poco afecto a las riquezas: Cypr., *Ad Don.* III; Id., *Ad Quir.* III, 61; Id., *De hab. uirg.* VII y XI; Id., *Ep.* XI, 1, 2; Id., *De laps.* XI-XII y XXXV; Id., *De dom. orat.* XX; Id., *De op. et eleem.* X. Y lo mismo repetirá Agustín en numerosos pasajes, entre otros: Aug., *Ep.* XV, 2; Id., *Ep.* XXXIII, 5; Id., *Ep.* CXXII, 2; Id., *Ep.* CXL, 7, 19-20; Id., *Ep.* CLVII, 4, 23-39. Vide, asimismo, P. C. Díaz Martínez, “Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva”, *SHHA* 2-3, 1984-1985, 215-224.

dia y caritas— y la materialización de dicho *modus uiuendi* ideal en la práctica cotidiana de los fieles.

En el campo de la administración terrenal de la Iglesia, esta tensión planteaba al obispo el dilema de elegir entre ser, ante todo, un buen cristiano o anteponer sus intereses económicos como gestor del patrimonio eclesiástico a él confiado⁴¹. Si bien es cierto que, desde el I concilio de Toledo (400), el obispo era considerado el protector de los *pauperes* y el garante de las tareas asistenciales a ellos destinadas⁴², la Iglesia era partidaria del principio que la caridad debía practicarse y promoverse, pero bien entendida⁴³. Por ello, los excesos debían ser denunciados y corregidos, sobre todo, si entrañaban un peligro para la seguridad económica de los obispados. El espíritu de conciliación entre la espiritualidad y la racionalidad económica quedaría puesto de manifiesto en la indicación de que la «severidad no destierre a la misericordia» recogida en el decreto conciliar emitido en relación al testamento de Ricimiro.

Aun así, la posesión de riqueza resultaba vital para las comunidades cristianas post-constantinianas, pues ésta servía al fin de la propaganda de la Iglesia en cada obispado. En el mundo antiguo, como en el actual, la estimación social de cada individuo o institución se medía por la apariencia de fortuna que era capaz de proyectar sobre el conjunto de la población. Ésta se medía por la cantidad y la calidad del patrimonio poseído —sobre todo en tierras—, y, en el caso de la Iglesia, mayores ingresos le permitían una mayor presencia en la vida pública mediante las limosnas, las tareas asistenciales y las construcciones⁴⁴. Por ello, una administración despreocupada podía con-

⁴¹ Otro caso muy ilustrativo, en este sentido, es el proporcionado por Emiliano. Éste, nombrado por Dídimo de Tarazona para regir la iglesia de *Vergegio* (actual Berceo), pronto fue relevado porque había dilapidado el patrimonio eclesiástico y lo había entregado a los pobres: Braulio Caesar., *Vita Aemiliani* XII (5).

⁴² *Conc. Tolet.* I (400) c. 11. En la misma línea, en el IV concilio de Toledo (633) se prescribe que el obispo debía vigilar para que los funcionarios no oprimieran excesivamente al pueblo y que lo denunciaran al rey si no se hacía caso de sus amonestaciones: *Conc. Tolet.* IV (633) c. 32.

⁴³ Isidoro de Sevilla, por ejemplo, era contrario a la emancipación de los dependientes: Isidorus, *Regula* XX; cf. H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit*, Berlin 1973, 63.

⁴⁴ El VI concilio de Toledo no duda en afirmar que “lo otorgado a las iglesias constituye el alimento de los pobres”: *Conc. Tolet.* VI (638) c. 15.

ducir a la ruina de la sede, como le sucediera a la poderosa Mérida, de cuyo ingente patrimonio de otros tiempos poco quedaba ya cuando, en 713, la ciudad pactó su entrega a los musulmanes⁴⁵.

Por otra parte, el testamento de Ricimiro también resulta muy interesante por el hecho de que menciona la existencia de un elevadísimo número de *serui*. El documento menciona quinientos pero, seguramente, habría bastantes más, puesto que Ricimiro no los regaló todos y debió dejar una buena parte de ellos para que continuaran cultivando las tierras episcopales —a menos que, como propusiera Alfonso García Gallo, en vez de quinientos fueran cincuenta los *serui* regalados⁴⁶—. En este sentido, resulta muy interesante el testimonio de la *Diuisio Theodomiri* (o *Parochiale Sueuum*)⁴⁷, datado del 572-582, documento que surge de la necesidad del reino de organizar administrativamente su territorio —quizás, también civilmente— en función de los obispados. Según éste, la jurisdicción de la sede dumiense se extendía sobre a la “*familia seruorum*”⁴⁸, una manera peculiar de referirse a los dependientes eclesiásticos que cultivaban las tierras del monasterio⁴⁹.

⁴⁵ L. García Iglesias, “Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda”, *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al Profesor Santiago Montero Díaz*, Madrid 1989, 391-401.

⁴⁶ A. García Gallo, *art. cit.*, 371 y 381; quien, para afirmarlo, se basa en la confusión existente en los códigos sobre este particular. En cambio, en la edición crítica del concilio se ha mantenido la cifra de quinientos: G. Martínez Díez, *La Colección...*, *op. cit.*, 546.

⁴⁷ El texto ya fue editado críticamente por Pierre David: *op. cit.*, 30-44 (texto editado) y 45-82 (estudio pormenorizado). Dicha edición ha servido de base para la reedición del *Corpus Christianorum* (*Series Latina* CLXXV, Turnhout 1965, 413-420). Sobre este documento: C. Torres, *Galicia histórica. El reino de los suevos*, A Coruña 1977, 277-281; S. Castellanos García, “El testamento..., *art. cit.*, 428, n. 5; P. C. Díaz Martínez, “El *Parrochiale Suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua”, *Homenaje a José M^a Blázquez VI*, Madrid 1998, 35-47.

⁴⁸ *Diuisio Theodomiri* VI, 1: “*Ad Dumio familia seruorum*”. Valerio del Bierzo parece designar a este tipo de dependientes monásticos como “*familia monasterii*” o “*familia ad monasterium pertinens*”: Valerius Bergid., *De genere mon.* I.

⁴⁹ En opinión de Demetrio Mansilla (*op. cit.*, 224), se trataría de los monjes, lo cual, a nuestro entender, sería una interpretación demasiado restrictiva, puesto que, en el fondo, la *Diuisio Theodomiri* es un documento que define la jurisdicción de cada obispado y, en el caso del monasterio de Dumio, los monjes se habrían dado por supuestos —como se da por sobreentendido el clero de cada una de las sedes

De esta manera, el obispado-abadía de Dumio seguiría el modelo de explotación por excelencia característico de la época bajoimperial y que se perpetúa en época visigoda⁵⁰; aquel al cual Domenico Vera ha denominado “villa colonica”, de lo que se deriva el “modo di produzione colonico”⁵¹, en el cual la unidad de trabajo productiva es el colono⁵². Ahora bien, el colono, en el fondo, no responde a un modelo único, sino que presenta numerosas variantes⁵³. A pesar de que las fuentes hispanas de época visigoda apenas los mencionan⁵⁴, los colonos debían resultar omnipresentes en la gran propiedad

episcopales mencionadas—. Más acertadamente, José Orlandis considera que dicha denominación agruparía tanto a los *serui* del dominio monástico como a los monjes: *art. cit.*, 105.

⁵⁰ Básicamente, la gran propiedad monástica estaba organizada en base a tres zonas: monasterio y edificios adyacentes, zona de cultivo y bosques de pastos; además de fundos dispersos gestionados por el monasterio. *Vide*: P. C. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca 1987; F. Salvador Ventura, “Ciudad y campo en Hispania Meridional durante los siglos VI y VIII”, *Florilib* 1, 1990, 409-422, 419-420. Además, en el NO. hispano, el monasterio desempeñó un papel destacado como sistema misional y como centro integrador de la tradición cultural cristiana en las comunidades campesinas: P. C. Díaz Martínez, “El monacato y la cristianización en el NO. hispano: un proceso de aculturación”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia 1990, 531-539.

⁵¹ D. Vera, “Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell’Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo”, *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo* I, Spoleto 1998, 293-338, 311.

⁵² En *Gallia*, *Britannia* e *Hispania* las grandes *uillae* tardorromanas excavadas parecen tener un sistema de gestión que descansa en el fraccionamiento territorial y en la explotación por colonos libres: J. J. Percival, *The Roman Villa*, London 1988. Para el caso hispano: L. A. García Moreno, “Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, *MHA* 1, 1977, 247-256; P. C. Díaz Martínez, “Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua”, *Actas de la Mesa redonda internacional «El medio rural en Lusitania romana: formas de hábitat y ocupación del suelo»*, Salamanca 1993, in: *SHHA* 10-11, 1992-1993, 297-309.

⁵³ D. Vera, “Proprietà terriera e società rurale nell’Italia gotica”, *Teodorico il Grande e i goti d’Italia*, Spoleto 1993, 133-166, 148.

⁵⁴ Por lo general, las leyes visigodas utilizan *seruus* para referirse a estos dependientes (*uide* n. 14); en cambio, Braulio de Zaragoza parece designarlos como “*famuli*”: Braulio Caesar., *Ep.* XVII. Los *coloni* –y una *colonica*– son explícitamente mencionados en la *donatio* y en el *testamentum* de Vicente de Huesca (Vincentius Oscens., *Donatio*, *art. cit.*, 60, l. 18-19; Id., *Testamentum*, *ibid.*, 64, l. 5) y en un

dispersa característica de la *Hispania visigoda*⁵⁵. Desde el Bajo Imperio, la condición del colono –un hombre libre– se fue degradando y empezó a considerársele como un esclavo que, a veces, vivía en familia junto al campo que cultivaba y, otras veces, en aldeas rurales⁵⁶. Como consecuencia, las distintas categorías de campesinos dependientes de época bajoimperial tendieron, de manera progresiva, a homogeneizarse jurídicamente bajo el estatuto de *serui*⁵⁷. Y, como consecuencia, “*manumittere*” dejó de utilizarse en el

documento de carácter conciliar: *Conc. Hispal.* II (619) c. 3. Convencionalmente, se ha interpretado que algunas leyes de la *Lex Visigothorum* también se refieren a ellos, aun sin mencionarlos expresamente: *LV* V, 4, 13; V, 4, 19; X, 1, 13; X, 1, 15; X, 1, 19; cf.: *Form. Vis.* XXXVI-XXXVII (sobre hombres libres que buscan protección de un patrono *iure precario*). Cabe también la posibilidad de que las fuentes se sirvan de otras denominaciones para encubrir su existencia, tales como: *rusticus* (*VPE* V, 3; *LV* III, 3, 9; *Form. Vis.* XXI), *rusticanus* (Zosimus, *HN* VI, 4, 3; *LV* VI, 1, 5; VI, 4, 3) y *servulus* (Orosius, *Hist. adu. pag.* VII, 40, 6). Además, los *clientes* de Opila (J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969, 90, n° 287) y los soldados levados en las tierras de la mujer de Teudis (Procopius, *De bello Goth.* V, 12, 51) también podrían ser colonos. Por último, podrían aludir igualmente a los colonos las leyes militares de Wamba y de Ervigio (680-687) que ordenan la colaboración de las *maiores loci personae* en la defensa del territorio estatal y que les obliga a acudir a la llamada real con la décima parte de sus dependientes ya armados (*LV* IX, 2, 8 y 9); en opinión de Luis A. García Moreno, era normal la presencia de *serui* en la guerra junto a sus patronos: “Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo”, *AHDE* 44, 1974, 5-155, 111.

⁵⁵ E. A. Thompson, *op. cit.*, 138. Cf., asimismo, B. Saitta, *Aspetti sociali ed economici dei regni romano-barbarici I: I visigoti*, Catania 1974, 65.

⁵⁶ Salviano de Marsella refiere que la mayoría de los campesinos libres arruinados acudían a los poderosos buscando protección y que, renunciando incluso a su libertad, se entregaban a ellos en todos los sentidos: Salu. Massal., *De gub. Dei* V, 8, 38-45.

⁵⁷ *LV* VIII, 1, 1. Esta ley menciona que tanto los esclavos como los libertos como los libres en relación de patrocinio poseían el mismo estatuto ante la ley. Cf. *LV* VI, 4, 2. En época visigoda los *coloni* se habían asimilado con los esclavos: J. M. Mans Puigarnau, *Las clases serviles bajo la monarquía visigoda y en los estados cristianos de la reconquista española*, Barcelona 1928, 42; P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972, 159-182, especialmente 161, en donde se indica que los visigodos ignoraban la distinción entre semilibres y esclavos y, por ello, jurídicamente, los asimilan. Cf., asimismo: Ch. Verlinden, “L’esclavage dans le monde ibérique médiéval”, *AHDE* 11, 1934, 283-448, 322-364; H.-J. Diesner,

sentido clásico de la palabra, para pasar a significar la ruptura de los vínculos de dependencia.

En este sentido, la gran propiedad eclesiástica peninsular no era una excepción. Ésta se hallaba compuesta de toda una serie de pequeñas unidades autónomas entregadas para su explotación a gentes de muy diverso *status* jurídico, pero obligados todos ellos a entregar una serie de rentas, bien en especie o en metálico, y a realizar diversas prestaciones de trabajo personal. Entre ellos, destacan, muy especialmente, los colonos y los clérigos *sub patrocinio ecclesiae* –probablemente, antiguos *serui* emancipados– quienes, en ambos casos, estaban adscritos a la tierra que trabajaban⁵⁸.

Para la Iglesia, sus *serui* también eran un signo visible de riqueza⁵⁹. Tanto es así que la rentabilidad de una parroquia rural se estipuló en el XVI concii-

“Sklaven, Unternamen und Unternamenverbände im Westgotenreich”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1970; D. Claude, “Freedmen in the Visigothic Kingdom”, *Visigothic Spain: new Approaches*, Oxford 1980, 181; F. De Martino, “Forze di lavoro in Spagna del Tardo Antico al Medioevo”, *Uomini e terre in occidente tra tardo antico e medioevo*, Napoli 1988, 63-105; S. Castellanos García, “Terminología textual y relaciones de dependencia en la sociedad hispanovisigoda. En torno a la ausencia de *coloni* en las *Leges Visigothorum*”, *Gerión* 16, 1998, 451-460; R. Sanz Serrano, “Las relaciones de dependencia como factor de cristianización en la Península Ibérica: grupos de edad y cristianización”, *Las edades de la dependencia durante la antigüedad*, Madrid 2000, 395-424. Sobre la historiografía del colonato: J.-M. Carrié, “Le «colonat du Bas-Empire»: un mythe historiographique?”, *Opus* 1, 1982, 351-370; Id., “Un roman des origines: les généalogies du «colonat du Bas-Empire»”, *Opus* 2, 1983, 205-251; *contra*: A. Marcone, “Il colonato tardoantico: un mito storiografico?”, *Athenaeum* 73, 1985, 513-520.

⁵⁸ *Conc. Hispal.* II (619) c. 3. La fijación legal del colono a la tierra que trabaja aparece con Constantino (Cth., 5, 17, 1 [332]), aunque seguramente sancionaría un uso ya ampliamente extendido. En relación a la situación de los colonos imperiales y privados durante el Imperio romano: D. Vera, “Le forme..., *art. cit.*, 293-338; Id., “Sulla (ri)organizzazione agraria dell’Italia meridionale in età imperiale: origine, forme e funzioni della *massa fundorum*”, *Modalità insediative e strutture agrarie nell’Italia meridionale in età romana*, Bari 2001, 613-633. Con respecto a los textos legales relativos al colonato, *vide*: P. Rosafio, *Studi sul colonato*, Bari 2002, 127-214.

⁵⁹ Como escribiera Pablo C. Díaz Martínez (“Propiedad y poder..., *art. cit.*, 55): «La Iglesia es poderosa porque es rica, y la riqueza se mide por la cantidad de su patrimonio, en tierras, en especial, y por el poder sobre aquellos que la trabajan». En este sentido, uno de los casos más espectaculares sería el de la Iglesia de Mérida,

lio de Toledo (693) en base a los *mancipia* que en ella trabajaban: sólo aquellas que tuvieran diez de ellos podían tener su propio presbítero⁶⁰. De ahí su preocupación por mantener su número y, en la medida de lo posible, aumentarlo, lo cual se conseguía por diferentes vías: convirtiendo en esclavos a los hijos de los clérigos⁶¹, alentando a que se encomendaran a la Iglesia libertos de amos privados⁶² y convirtiendo a los dependientes eclesiásticos a la vida clerical⁶³.

Desde esta perspectiva, y tal como se desprende del análisis de la legislación conciliar y civil de época visigoda, la manumisión de estos dependientes eclesiásticos –la cual continuaba siguiendo los esquemas romanos– se consideraba desde un punto de vista jurídico patrimonial y, en realidad, era contemplada como un modo más de enajenación de las propiedades eclesiásticas. Y era por este motivo que la Iglesia se mostraba remisa a liberar a sus *serui*. En este sentido, resulta muy ilustrativo el enfrentamiento entre

cuyos numerosos dependientes aparecen mencionados en diversos pasajes de las *VPE*: *uide* nn. 2, 28, 54, 64, 89 y 98; *cf.* D. Pérez Sánchez, “Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda”, *Actas de la Mesa...*, *op. cit.*, 311-318. Sobre los esclavos de la Iglesia hispana: E. A. Thompson, *op. cit.*, 305-308.

⁶⁰ *Conc. Tolet.* XVI (693) c. 5. Esta decisión supone la evolución de una norma precedente, vigente prácticamente durante un siglo, suficientemente indicativa de la preocupación de la Iglesia por optimizar la gestión de sus patrimonios rurales: *Conc. Tolet.* (597) c. 2.

⁶¹ *Conc. Tolet.* IX (655) c. 10. *Cf.* *LVV*, 1, 4.

⁶² *Conc. Tolet.* III (589) c. 6; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 72.

⁶³ Valerio del Bierzo menciona como habitual que se ordenara como monjes a los hijos de los dependientes del monasterio: Valerius Bergid., *De genere mon.* I. E, igualmente, los libertos eclesiásticos también podían ser ordenados como sacerdotes (*Conc. Tolet.* IV [633] c. 74; *cf.* *Conc. Tolet.* IX [655] c. 11), sobre todo, ante la necesidad de clérigos en las parroquias, una realidad que supuso la elección de presbíteros de entre los siervos de la *familia ecclesiae* (*Conc. Emerit.* [666] c. 18). Ahora bien, no se actuaba así con los que estaban sometidos servilmente, o mediante patrocinio, a laicos, pues no podían ser ordenados sin el consentimiento de su patrono: *Conc. Tolet.* I (400) c. 10; *Capit. Mart.* (572) c. 46-47; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 73; *cf.* *Nouell. Valent.* XXXV, 3 (452); XXXV, 6 (425). Una disposición del concilio de Elvira (c. 80) también trata sobre esta cuestión, pero resulta difícil fecharla dada la problemática textual que genera este elenco de cánones, *uide* J. Vilella Masana – P.-E. Barreda Edo, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, *I concili della cristianità occidentale: secoli III-V*, Roma 2002, 545-579 [consultable en internet: <http://www.ub.es/grat/grat48.htm>].

Masona y su arcediano, Eleuterio, desencadenado por las manumisiones realizadas por el primero, en trance de muerte, y que este último promete anular en cuanto se produzca el óbito del obispo⁶⁴. No resulta extraño, por tanto, que la Iglesia destinara buena parte de sus esfuerzos a someter esta práctica a todas las trabas legales que limitaban cualquier otra venta o donación de su patrimonio⁶⁵. Así, la manumisión –a cambio de una compensación⁶⁶– y las condiciones de vida de los dependientes eclesiásticos estaba minuciosamente regulada y restringida –principalmente, por veintidós cánones– para mantener a los libertos en el servicio eclesiástico⁶⁷. En consecuencia, puesto que la Iglesia no quería renunciar a su posesión⁶⁸, sus libertos –y su descendencia⁶⁹– quedaban bajo patrocinio eclesiástico (*sub patrocinio ecclesiae*)⁷⁰ y continuaban llevando a cabo las mismas funciones que hasta

⁶⁴ VPE V, 13.

⁶⁵ Sobre las dificultades para la manumisión de los *serui* eclesiásticos: A. K. Ziegler, *Church and State in Visigothic Spain*, Washington 1930, 181; G. Martínez Díez, *El patrimonio...*, *op. cit.*, 133-146; D. Claude, *art. cit.*, 168-176. Sobre la manumisión de esclavos y los deberes de los libertos: P. D. King, *op. cit.*, 179-182; A. M. González-Cobos Dávila, “Las clases sociales en la sociedad visigótica y el III Concilio de Toledo”, *XIV Centenario...*, *op. cit.*, 411-426, 417-418.

⁶⁶ Vide n. 15.

⁶⁷ Cf. *Conc. Tolet.* XIII (683) c. 6, en donde se indica claramente que los *liberti* y los *serui* están unidos en la noción de servidumbre (*seruitus*). Aunque los concilios que más se dedicaron a legislar sobre los libertos eclesiásticos fueron el IV y el IX concilio de Toledo, esta cuestión aparece frecuentemente en la legislación conciliar visigoda, aunque no en la sueva: *Conc. Agath.* (506) c. 49; *Conc. Tolet.* III (589) c. 6; *Conc. Hispal.* I (590) c. 1; *Conc. Hispal.* II (619) c. 8; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 67-71 y 74; *Conc. Tolet.* VI (638) c. 9-10; *Conc. Tolet.* IX (655) c. 11-16; *Conc. Tolet.* X (656) *Item aliud decretum*; *Conc. Emerit.* (666) c. 20-21; *Conc. Caesar.* (691) c. 4. En lo que a la legislación civil se refiere, es en la *Lex Visigothorum* en donde se hallan recogidas las leyes sobre el tema de las manumisiones, de su revocación, del testimonio de los libertos y de los procesos de libertad: *LV V*, 7, 1-20.

⁶⁸ *LV IV*, 5, 7 (675); *V*, 1, 2-4.

⁶⁹ Los hijos de los libertos eclesiásticos no podían casarse con gente libre, y su prole nunca podía ser libre ni abandonar el patrocinio: *Conc. Tolet.* IX (655) c. 13-14; *Conc. Emerit.* (666) c. 20; cf. *LV IV*, 5, 7 (675), una ley de Wamba que ordena justamente lo contrario, es decir, que la descendencia pueda eludir el *obsequium ecclesiae*.

⁷⁰ *Conc. Agath.* (506) c. 49; *Conc. Tolet.* III (589) c. 6; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 70; *Conc. Tolet.* IX (655) c. 14-15; *Conc. Emerit.* (666) c. 20; cf. *LV IV*, 5, 7 (675);

entonces. Tan sólo existía un tipo de manumisión que los liberaba totalmente, pero, para ello, debía ofrecerse dos esclavos del mismo valor y peculio ante un concilio, suscribiendo la carta de libertad el resto de obispos⁷¹. Aquellos que eran manumitidos en la iglesia recibían la ciudadanía romana⁷², lo cual no es más que la adopción de la ley de Constantino dirigida a Osio sobre la *manumissio in ecclesia*⁷³.

Una vez emancipados, los libertos eclesiásticos quedaban unidos a la Iglesia por un doble lazo: el de *patrocinium*, que vinculaba a la Iglesia a prestar ayuda y protección a los libertos en su persona y peculio; y el de *obsequium*, que obligaba a los libertos a mostrar gratitud, respeto y determinados servicios útiles a su patrona. La emancipación eclesiástica *sub patrocinio* permitía un equilibrio entre los principios espirituales de la caridad y los más prácticos del pensamiento económico, como se evidencia en el testamento de Remigio de Reims —datado en 532/533—. En él, se manumitió a un 40% de los *serui* eclesiásticos⁷⁴. Ahora bien, esta decisión no representó perjuicio

V, 1, 4. También en las manumisiones civiles la más habitual era la *retento patrocinio*, por la que el liberto quedaba en relación de dependencia con respecto de su patrono, a pesar de que la legislación de Ervigio establecía la distinción entre el *libertus idoneus* (= el liberto total) y el *libertus inferior* (= liberto *sub patrocinio*): LV VI, 1, 5. Chindasvinto (642-653), en un intento por humanizar la posición de los libertos, decretó que, si en el documento de manumisión no se contenía ninguna estipulación restrictiva, el liberto gozaría de una libertad total: LV V, 7, 14. Sobre las manumisiones civiles: Ch. Verlinden, *art. cit.*, 357-361; G. Martínez Díez, *El patrimonio...*, *op. cit.*, 136-144; A. d'Ors, *Estudios visigóticos II: El Código de Eurico. Edición, palíngenesia, índices*, Roma-Madrid 1960, 275-281; D. Claude, *art. cit.*, 166. Sobre el patrocinio, *vide*: I. Hahn, "Das bauerliche Patrocinium in Ost und West", *Klio* 50, 1968, 261-276; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 284-602. *A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford 1973, 774-778; A. M. González-Cobos Dávila, "Aportación al estudio de las clases sociales godas y el reino de Toledo", *Hant* 21, 1997, 487-514.

⁷¹ *Conc. Tolet.* IV (633) c. 68. E, igualmente, no podrá testificar en contra de la Iglesia a la que pertenecía o volverá a su estado primitivo.

⁷² LV XII, 2, 13-14; *Form. Vis.* II-VI. Cf. Vincentius Ovens., *Testamentum*, *art. cit.*, 64, l. 3-4.

⁷³ *CTh.* IV, 7, 1 (321) [= *CI.* I, 13, 2 (321)].

⁷⁴ Hincmarus, *Testamentum Remigii*; cf.: A. H. M. Jones — P. Grierson — J. A. Crook, "The Authenticity of the Testament S. Remigii", *RBPh* 35, 1957, 356-373; *PLRE* II, 938, *Remigius* 2; S. Castellanos García, "Propiedad de la tierra y relaciones

alguno para su iglesia, puesto que no recibieron ningún tipo de donación y, además, quedaron bajo patrocinio eclesiástico⁷⁵.

Igualmente interesante resulta el caso de Vicente de Huesca. Ya en su donación al monasterio de Asán –realizada el 29 de septiembre del 551, cuando aún era diácono–, emancipó a algunos de sus dependientes dotándoles con algunos bienes⁷⁶. Y, del mismo modo, en su posterior testamento, procedió a ordenar nuevas manumisiones. Para ello se ampararía en que, ya en la *donatio*, había proporcionado al monasterio de Asán un patrimonio muy disperso, integrado por unas 30 *porciones*, y en que, en su última voluntad, entregaba a la iglesia oscense el resto de sus bienes⁷⁷. Por ello, el testamento empieza subrayando los beneficios económicos que ha aportado a la Iglesia a lo largo de su vida y, luego, una vez ha evidenciado ampliamente la compensación, procede a señalar cuáles son las emancipaciones a realizar. Se conocen ocho manumisiones individuales y dos de grupo –la de Campino, su mujer y sus hijos; y la de Eugenio y sus hijos–⁷⁸; y es posible que hubiera alguna más, pues el texto, en esa parte, ha perdido seis líneas y media. En todas ellas, excepto en tres –la de Eucerio, Marturio e Ilipidio–, los *serui* recibieron, además de la libertad, algunos bienes dotales. El texto acaba certificando que las correcciones y raspaduras del pergamino son obra suya para que, posteriormente, éstas no sean motivo de impugnación. Y, precisamente, la última frase del documento –inacabada–, empieza tomando las medidas legales para evitar que alguien pudiera anular su última voluntad⁷⁹. Sin duda, Vicente trataba de obstaculizar que un sucesor demasiado celoso pudiera considerar excesivas sus disposiciones testamentarias.

de dependencia en la Galia del siglo VI. El *testamentum Remigii*”, *AnTard* 8, 2000, 223-227.

⁷⁵ Como ha señalado Domenico Vera, ello complicaba la situación del emancipado y puede que hiciera la libertad menos apetecible: “Proprietà terriera..., *art. cit.*, 158.

⁷⁶ Vincentius Oscens., *Donatio*, *art. cit.*, 61, l. 5-7.

⁷⁷ Id., *Donatio*, *ibid.*, 59, l. 19-60, l. 20; Id., *Testamentum*, *ibid.*, 62, l. 26-63, l. 4.

⁷⁸ Id., *Testamentum*, *ibid.*, 63, l. 13-64, l. 10. Además, Vicente ordenó la entrega de uno de sus dependientes más jóvenes al médico Severo: Vincentius Oscens., *Testamentum*, *art. cit.*, 64, l. 1-2.

⁷⁹ Id., *Testamentum*, *ibid.*, 64, l. 13-15.

Dependiendo del modo como se liberara, el liberto podía conservar su peculio⁸⁰, el cual tampoco podía salir del patrocinio eclesiástico⁸¹. Así se observa en la donación de Vicente al monasterio de Asán. El obispo menciona que, entre una larga lista de bienes⁸², en sus propiedades hay *coloni uel serui* que tienen un peculio propio, pero que, éste, en realidad, le pertenece a él⁸³. Por ello, en las dos manumisiones de grupo especificadas en su testamento se les concede el permiso para conservar su peculio⁸⁴.

Si la manumisión era correcta y válida, tan sólo dos eran los motivos que permitían reintegrar al liberto a su anterior condición: la ingratitud o el hecho de incumplir la obligación de presentar la carta de libertad al nuevo obispo cuando éste tomara posesión de la sede. Se entendía que el liberto era ingrato⁸⁵ cuando buscaba un patrono laico⁸⁶, actuaba en contra de los intereses de la Iglesia⁸⁷ o causaba un daño al obispo⁸⁸. La ingratitud de los dependientes, en general, y de los *liberti*, en particular, constituye un aspecto significativo del alto grado de conflictividad generado por las obligaciones que implica-

⁸⁰ *Conc. Tolet.* IV (633) c. 69; cf. *LV XII*, 2, 13.

⁸¹ El liberto no podía donar o vender nada de su propiedad salvo que fuese al obispo o a otros *serui* o libertos de la misma Iglesia: *Conc. Hispal.* I (590) c. 1; *Conc. Tolet.* IV (633) c. 74; *Conc. Tolet.* IX (655) c. 16.

⁸² Vincentius Oscens., *Donatio*, art. cit., 60, l. 17-20; Id., *Testamentum*, *ibid.*, 63, l. 7-8.

⁸³ Id., *Donatio*, *ibid.*, 60, l. 17-20; 60, l. 18-20; Id., *Testamentum*, *ibid.*, 63, l. 7-8.

⁸⁴ Id., *Testamentum*, *ibid.*, 64, l. 2-4. Ya antes de ser emancipados, los *serui* podían poseer campos y casas en los dominios de su amo: *LV X*, 1, 17. Sin embargo, ante la ley, el dueño legal era su patrón, por lo que si el *serui* hubiera vendido algo y su amo no quisiera validar la venta, ésta sería nula: *Cod. Eur.* CCLXXXVII. Incluso, una vez liberados, en tanto que los *liberti* quedaban ligados a su patrón, su capacidad de testar estaba limitada: *LV V*, 7, 13.

⁸⁵ *LV V*, 7, 10-11. Cf. *CTh.* IV, 10, 1 (332?) y 2 (423); *Nouell. Valent.* (447) XXV, 1.

⁸⁶ Los libertos —o su descendencia— que abandonasen el patrocinio eclesiástico y se acogieran a privados verían anulada su manumisión por ingratos si, una vez avisados, no regresaban con su anterior patrona: *Conc. Tolet.* IV (633) c. 71; cf. *Conc. Hispal.* II (619) c. 3; *Conc. Tolet.* VI (638) c. 10.

⁸⁷ Principalmente, los libertos no podían testificar en contra de la Iglesia: *Conc. Tolet.* IV (633) c. 68 y 74. *Vide* n. 71.

⁸⁸ Eliseo, liberto de la iglesia de Cabra, una vez emancipado, se mostró ingrato, pues intentó envenenar al obispo y causó daños a su iglesia patronal: *Conc. Hispal.* II (619) c. 8.

ban las relaciones de dependencia en la *Hispania* visigoda. Fruto de ese clima de violencia fue el asesinato del abad Nancto, muerto por sus propios *serui* porque no veían en él un adecuado defensor de sus intereses⁸⁹. Y esa tensión se evidencia asimismo en el concilio de Mérida del 666, que muestra cómo los obispos creían capaces a sus dependientes de realizar maleficios contra ellos⁹⁰.

En lo que a la presentación de las cartas de libertad se refiere, cuando un nuevo obispo ocupaba la sede episcopal, el liberto debía hacer profesión de su condición ante él. Ahora bien, como puede imaginarse⁹¹, muchos no lo hacían, por lo que se decidió que debía entregarle su carta de libertad antes de pasar un año, si no quería ser reintegrado a la esclavitud⁹². Seguramente, muchos de los libertos argüían el argumento de la prescripción de treinta años para escapar al patrocinio eclesiástico, por lo que hubo de legislarse que ésta sólo empezara a transcurrir a partir de la muerte del obispo emancipador⁹³; con todo, los libertos continuaban intentando escapar al patrocinio de la Iglesia ocultando las escrituras de libertad⁹⁴. Ahora bien, como que la aplicación estricta de estas normas permitía a los obispos abusar de esta legislación favorable a la reintegración de los libertos en la esclavitud, a finales del s. VII, el III concilio de Zaragoza tuvo que mediar nuevamente en el asunto. A partir de aquel momento, el nuevo obispo tendría que indagar entre el clero quiénes eran los libertos de la sede y amonestarles para que entregaran sus cartas. Así, si una vez avisados, al cabo de un año, no habían presentado el certificado, podían ver anuladas sus cartas de libertad⁹⁵.

Entonces, si el liberto eclesiástico, en realidad, no ganaba gran cosa con la libertad ¿Por qué los obispos y clérigos continuaban alentando y haciendo uso de esta práctica? Domenico Vera ha señalado, acertadamente, que: «Come in altre fasi del tardoantico, il passaggio dalla condizione di schiavo rustico a una condizione di libertà appare semmai frutto, se così vogliamo

⁸⁹ *VPE* III. En relación a este caso y al clima de tensión social: E. A. Thompson, "Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain", *Past & Present* 2, 1952, 11-23.

⁹⁰ *Conc. Emerit.* (666) c. 15.

⁹¹ *Conc. Tolet.* IV (633) c. 70.

⁹² *Conc. Tolet.* VI (638) c. 9. Sobre la presentación periódica de la carta de libertad: G. Martínez Díez, *El patrimonio...*, *op. cit.*, 141-144.

⁹³ *Conc. Tolet.* IX (655) c. 12.

⁹⁴ *Conc. Emerit.* (666) c. 20.

⁹⁵ *Conc. Caesar.* III (691) c. 4.

dire, di una pressione dall'alto; e non è provocato dalla spinta sociale di una crescita economica»⁹⁶. Es decir, que la manumisión dejó de ser una recompensa del patrón hacia sus trabajadores beneméritos, para convertirse en una obligación dictada desde lo alto, aun cuando las condiciones económicas de la explotación lo desaconsejaran, pues estaba en juego algo mucho más importante que la situación económica de la Iglesia: jugar una última baza que asegurara al creyente el acceso al ansiado *regnum caelorum*. Y es que, aunque los líderes religiosos de las comunidades cristianas hispanas de los ss. VI-VII justificaran la existencia de la esclavitud, al mismo tiempo, continuaron la política de estimular las manumisiones presentándolas como una expresión de la caridad cristiana⁹⁷, el ejercicio de la cual sería premiado en el más allá⁹⁸.

Los testamentos de Ricimiro y de Vicente constituyen, así, un buen ejemplo de cómo la manumisión se había convertido en un imperativo moral provocado por la estandarización de una práctica que, en principio, era voluntaria y que se había vuelto prácticamente obligatoria; sobre todo, en trance de muerte. La Iglesia no tendría más remedio que aceptarla, siempre y cuando no se sobrepasaran los límites de lo razonable. Ahora bien, como las normas se infringían continuamente, en la segunda mitad del s. VII, se endurecieron las trabas tendentes a evitar las enajenaciones del patrimonio eclesiástico. A partir de aquel momento, las únicas alienaciones válidas serán las compensadas con el triple de lo que el obispo donó a amigos, siervos o libertos de las propiedades de la Iglesia⁹⁹.

Sin embargo, las condiciones del testamento de Ricimiro eran inaceptables, puesto que no podía consentirse en modo alguno que el ejercicio de la caridad episcopal ocasionara la pauperización de la Iglesia confiada a su cargo, máxime, cuando tan sólo un año antes —en el IX concilio de Toledo, es decir, en el sínodo inmediatamente precedente al que estudió la

⁹⁶ D. Vera, "Proprietà terriera...", *art. cit.*, 159.

⁹⁷ En consonancia con una práctica muy antigua, la Iglesia visigoda estimulaba la política de donar bienes a la Iglesia subrayando que dicho acto comportaba el perdón de los pecados: *Conc. Tolet. IX* (655) c. 1.

⁹⁸ Éste sería el motivo que alentaría a Mazona a tomar, entre sus últimas disposiciones, la decisión de firmar las cartas de libertad de una parte de sus *serui*: *VPE V*, 13. También resultan muy ilustrativos, en este sentido, los diferentes formularios de las cartas de libertad de época visigoda: *Form. Vis.* II-VI.

⁹⁹ *Conc. Emerit.* (666) c. 21.

disposición de Ricimiro— se había denunciado la preocupante ruina de las iglesias parroquiales y de los monasterios como consecuencia de la “*insolentia uel incuria*” de los obispos¹⁰⁰.

En definitiva, la actuación de la Iglesia visigoda, a la hora de juzgar la gestión económica de sus obispos tendía a primar la racionalidad económica por encima del principio de la caridad. Sin embargo, los obispos no podían desentenderse totalmente de este último, puesto que constituía uno de los puntales fundamentales sobre los que se basaba la propaganda social de la Iglesia y, en consecuencia, en ocasiones, era preferible concederle un margen en el cual pudiera hacer acto de presencia. Por ello, la Iglesia se mostraba recelosa a la hora de plantearse la restitución de un liberto a su condición anterior cuando el único motivo consistía en que había sido emancipado fraudulentamente. Así lo pusieron de manifiesto las decisiones conciliares que rectificaron los excesos de Ricimiro de Dumio y de Pagasio de Écija, en las que se detecta una intención por pronunciar un juicio equilibrado entre espiritualidad caritativa y racionalidad económica.

¹⁰⁰ *Conc. Tolet.* IX (655) c. 2.

Resumen

El testamento de este obispo dumiense resulta interesante porque pone de manifiesto una de las principales tensiones del cristianismo en la época post-constantiniana: el dilema que se planteaba al obispo a la hora de elegir entre ser, ante todo, un buen cristiano o anteponer los intereses económicos del obispado. La legislación conciliar y civil conservada indica que, aunque la principal preocupación episcopal era la adecuada gestión de las propiedades eclesiásticas, tampoco se olvidaron de practicar la caridad –manifestada a través de las tareas asistenciales–. Asimismo, este documento resulta útil para conocer la situación de los dependientes eclesiásticos en la *Hispania* del s. VII.

Abstract

The testament of this bishop of Dume is interesting because it shows one of the main Christian tensions in the post-constantinian times: the dilemma outlined to the bishops when choosing among being a good Christian or prefixing the economic interests of the bishopric. The ecclesiastical and civilian legislation indicates that, although the main concern of the bishops was the right administration of the ecclesiastical properties, they don't forgot to practice the charity –through the assistance tasks–. Also, this document is useful to know the situation of the ecclesiastical serfs in the seventh century *Hispania*.